دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	تمديم الفكر الإسلامي: دراسة في الاستجابات الإسلامية للوافد الحضاري الغربي
المصدر:	المجلة العلمية لكلية التربية
الناشر:	جامعة الوادي الجديد - كلية التربية
المؤلف الرئيسي:	مرسي، علي عبدالحفيظ
المجلد/العدد:	ع10
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2013
الشهر:	مايو
الصفحات:	860 - 900
رقم MD:	1160188
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	EduSearch
مواضيع:	الفكر الإسلامي، الغزو الفكري، الحضارة الغربية، النهضة الإسلامية، العالم الإسلامي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1160188

© 2022 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

كلية التربية بالوادي الجديد

المجلة العلمية

تمدين الفكر الإسلامي

دراسة في الاستجابات الإسلامية للوافد الحضاري الغربي

إعداد

د. علي عبد الحفيظ مرسي

مدرس الفكر الإسلامي

قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية

جامعة أسيوط- فرع الوادي الجديد

ali_hfeez@newvedu.au.edu.eg

٢٠١٣

تمدين الفكر الإسلامي

دراسة في الاستجابات الإسلامية للوافد الحضاري الغربي

مستخلص الدراسة

مشكلة الدراسة:.

بدأت حركة النهضة الإسلامية الحديثة منذ مطالع القرن التاسع عشر بعد أن التقى العرب المسلمون بالمنتج الحضاري الغربي وكانت صورته الأكثر بروزاً ما جلبه الفرنسيون إلى مصر من منتجات عسكرية وثقافية من خلال الحملة العسكرية الشهيرة باسم حملة "نابليون بونابرت" على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م)، وهو ما أدّى بطبيعة الحال إلى ظهور استجابات مباشرة كانت بحجم الحدث نفسه، حيث التفت عقلاء الشرق إلى السؤال المستتر وراء ما كان ظاهراً من قدوم الحملة المؤذي للمشاعر القومية والدينية لمواطني الشرق العربي المسلم، بحيث أمعن العقلاء النظر في أمر آخر هو السؤال: ما الذي جعل الفرنسيين يظهرون بهذه الحالة المتقدمة عسكريّاً وعلميّاً؟ وكيف نصنع مثل هذا في بلادنا؟

سؤال الدراسة:

وتحاول هذه الدراسة أن تكون مقاربة لما دار ويدور في ذهن المثقفين المصريين والمسلمين بعموم، حول الإجابة عن هذا السؤال، لماذا لم ننجح في اللحاق بأوربا؟ ولماذا نشعر في كثير من دولنا الإسلامية خصوصاً العربية منها بأنّنا تأخرنا أكثر مما هو واجب في اللحاق بما لحقت به أوربا والغرب؟ ولماذ نشعر أنّ لدينا أزمة حقيقية في الوصول لإجابة عن هذه الأسئلة، أو ربما أزمة مع الأسئلة نفسها؟!

أهمية الدراسة:.

تنبع أهميّة هذه الدراسة من حيث إنّ سبل النهوض بالمجتمعات الإسلامية قد طال أمدها بل إنّ نتائجها في بعض الأحيان توحي بتأخّر خواتيمها عن

مباديها قيمة وفائدة وأثراً، وهو ما يحتّم على الباحثين التوجه لاستجلاء المسألة وأسبابها.

منهج الدراسة: تتبع الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية:

النهضة، التجديد، العالم الإسلامي، التحول الحضاري، الحضارة الغربية.

الدراسة

مدخل:

ستة قرون هي عمر العصور الإسلامية الوسيطة، بداية من عصر سقوط بغداد (٦٥٦هـ = ١٢٥٨م) القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً حتى بدأت حركة النهضة التي عمت أرجاء العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تلك القرون التي تفصل بين عصر تدهور وانحلال الحضارة الإسلامية، وإن تخللها وجود عظماء كبار.

ليس هناك من شكّ في أنّ حركة النهضة الإسلامية الحديثة التي ركزت على تنبيه العرب والمسلمين للواقع الحضاري الأليم الذي تردّوا إليه إنّما كان المؤثر الأكبر فيها هو اصطدام المسلمين بعلوم وحضارة الغرب.

ولعلّ أشهر من أقام اتصالاً مباشراً بعلماء الحملة الفرنسيّة على مصر كان شيخ الجامع الأزهر العظيم الشيخ حسن العطار (١٧٦٦- ١٨٣٥م) ذلك الرجل الذي التفّ حول الموقف برمّته قاصداً لفهم الأسباب الأصليّة وراء قدوم الغرب إلينا وليس قدومنا إليه؟ فقد اكتسب الرجل علاقات مهمة بعلماء الحملة الفرنسيّة أيّام وجودهم في مصر، وأطلع على ما كان بأيديهم من العلوم والمعارف الحضارية الحديثة[I].

كانت أولى الإجابات المهمة التي حصلنا عليها من الإمام الأكبر حسن العطار (رحمه الله): "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"[II]. وإذن فقد فهم الرجل أنّ المسألة مسألة تغيّر شامل في أحوالنا على كافّة الأصعدة وأنّ ذلك رهن بتغيير شامل في منظومة العلوم والمعارف.

كان الإمام العطار على وعى كبير بأزمة الفكر والثقافة وبالجملة بأزمة الحالة العقليّة والعلميّة في بلاده، وقد عبّر عن ذلك في "نفثة مصدور" – بحسب تعبيره- فى شرحه لكتاب "جمع الجوامع فى أصول الفقه" في بيان حال العلم بين معاصرية من المشتغلين بالعلوم بالمقارنة مع سعة إطلاع سابقيهم من شيوخ الإسلام من حيث سعة صدرهم واستعدادهم لاستقبال العلوم الأخرى،: "إنّ السابقين "كانوا مع رسوخ قدمهم في العلوم الشرعية والأحكام الدينية لهم اطلاع عظيم على غيرها من العلوم وإحاطة تامة بكلياتها وجزئياتها حتى في كتب المخالفين في العقائد والفروع، يدل على ذلك النقل عنهم في كتبهم والتصدي لدفع شبههم، وأعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام"[iii].

وعن غلبة التقليد على المشتغلين بالعلوم دونما محاولة للتجديد والابتكار، مع إصرار على امتلاك الحق واستكبار عن الاعتراف بالتقصير والخطأ، قال: "وأعجب من ذلك تجاوزهم إلى النظر في كتب غير أهل الإسلام" ومن ينظر "فيما انتهى إليه الحال في زمن وقعنا فيه علم أن نسبتنا إليهم كنسبة عامة زمانهم (إليهم)؛ فإن قصارى أمرنا النقل عنهم بدون أن نخترع شيئا من عند أنفسنا، وليتنا وصلنا إلى هذه المرتبة بل اقتصرنا على النظر في كتب محصورة ألّفها المتأخرون المستمدون من كلام (الأوائل) نكررها طول العمر ولا تطمح نفوسنا إلى النظر في غيرها حتى كأنّ العلم انحصر في هذه الكتب فلزم من ذلك أنه إذا ورد علينا سؤال من غوامض علم الكلام تخلصنا عنه بأن هذا كلام الفلاسفة ولا ننظر فيه أو مسألة أصولية قلنا لم نرها في جمع الجوامع فلا أصل لها أو نكتة أدبية قلنا هذا من علوم أهل البطالة وهكذا فصار العذر أقبح من الذنب"[iv].

وعن التصرفات الناجمة عن هذا الاستكبار غير العلمي من قبل المشتغلين بالعلم في عصره بما يبين الحالة الأدبية والثقافية للمجتمع وللنخبة المتعلمة فيه يقول مبيناً مدى التكريس للجهل، والمنع من التفكير والابتكار

والمغامرة، واستكبار المشتغلين بالعلم على العامّة، وقهرهم: "وإذا اجتمع جماعة منا في مجلس (فالكلام حكر عليهم) ... فإذا جرى في المجلس نكتة أدبية ربما لا نتفطن لها، وإن تفطنا لها بالغنا في إنكارها والإغماض عن قائلها إن كان مساويا وإيذائه بشناعة القول إن كان أدنى ونسبناه إلى عدم الحشمة وقلة الأدب وأما إذا وقعت مسألة غامضة من أي علم كان، عند ذلك تقوم القيامة وتكثر المقالة ويتكدر المجلس وتمتلئ القلوب بالشحناء وتغمض العيون على القذي"(٧).

فالمرموق (من المشتغلين بالعلوم) الموسوم بما يسمى العلم إما أن يتستر بالسكوت حتى يقال إن الشيخ مستغرق أو يهذو بما تمجه الأسماع وتنفر عنه الطباع وقالوا سكرنا بحب الإله وما أسكر القوم إلا القطع (الانقطاع والخلوّ من العلم) فحالنا الآن كما قال ابن الجوزي في مجلس وعظه ببغداد ما في الديار أخو وجدٍ نطارحه حديث "نجد" ولا خل نجاريه. قال: وهذه نفثة مصدور فنسأل الله السلامة واللطف"(٧١).

وفي عودة لنفثة المصدور يعلّق الشيخ على بعض مسائل الفيزياء التي تعرّض لها علماء أصول الفقه بحديثهم عن المواد الطبيعيّة منبّها لحقيقة تقدّم الغرب في هذه المسائل وأنّه ابتكر فيها علوماً حديثة استطاعت أن تحوّل القوّة إلى حركة وهو أساس التحوّل العظيم في صناعة الآلات الحديثة، بل هو أساس الحركة الصناعيّة برمّتها في الغرب، يقول الإمام الأكبر: "ووقع في زماننا أن جلبت كتب من بلاد الإفرنج وترجمت باللغة التركية والعربية وفيها أعمال كثيرة وأفعال دقيقة اطلعنا على بعضها وقد استخرجت تلك الأعمال بواسطة الأصول الهندسية والعلوم الطبيعية من القوة إلى الفعل وتكلموا في الصناعات الحربية والآلات النارية ومهدوا فيها قواعد وأصولا حتى صار ذلك علما مستقلا (الفيزياء) مدونا في الكتب

وفرعوه إلى فروع كثيرة ومن سمت به همته إلى الاطلاع على غرائب المؤلفات وعجائب المصنفات انكشف له حقائق كثيرة من دقائق العلوم وتنزهت فكرته إن كانت سليمة في رياض الفهوم... فالنفس الإنسانية بالاطلاع على حقائق المعارف تتكمل، والفاضل الكامل (يكون) بمعرفة أنواع العلوم... لا بتحسين هيئة اللباس والمزاحمة على التصدر في مجالس الناس... فلا تجعل سعيك لغير تحصيل الكمالات العرفانية مصروفا ولا تتخذ غير نفائس الكتب أليفا ألوفا: ولا تك من قوم يديمون سعيهم ... لتحصيل أنواع المآكل والشرب؛ فهذي إذا عدت طباع بهائم ... وشتان ما بين البهيم وذي اللب، وهذه نفثة مصدور ولله عاقبة الأمور"[vii].

وقد احتفظ الإمام الأكبر، الشيخ حسن العطار (رضوان الله عليه) بالسؤال: كيف وصل الفرنسيون إلى هذه الحالة المتقدمة عسكرياً وفكرياً؟ بعد رحيل الحملة نحواً من ثلاثة عقود تخللتها إقامته بألبانيا، وسوريا ثمّ العودة لمصر، حتّى تسنّى له إيفاد تلميذه النجيب الشيخ رفاعه رافع الطهطاوي لكي ينقل ملخصاً عن الوضع في باريس يساعد في الإجابة على سؤال: كيف وصل الفرنسيون إلى ما وصلوا إليه؟ ولماذا أصبحت باريس في هذه الحالة وليس القاهرة؟ فعاد "رفاعة" لشيخه "بتخليص الإبريز في تلخيص باريز" الذي أنطقه صاحبه "بحثّ ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإنّ كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع... ولعمر الله، إنّني مدّة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك، وخلوّ ممالك الإسلام منه"[viii].

وقد قسّم الإمام رفاعة الطهطاوي الشعوب والبلدان ومن ضمنها بلدان وشعوب العالم الإسلامي من حيث البداوة والتحضّر ومن حيث دراسة العلوم وإدراكها والغوص فيها إلى ثلاثة أنماط، واضح فيها أنّه راعى عوامل

العراقة الزمنية وأثرها في تشكيل وجدانات الشعوب وأنّه وفقاً لهذا تفترق الشعوب والأمم عن بعضها ويتحدد البُعد والقرب من الحالة الأصلية لوجود الإنسان على الأرض (التوحّش الكامل أو الطبع الأصلي الحيواني)، والبشر ينقسمون في تصنيف الطهطاوي إلى عدة مراتب على النحو التالي:

المرتبة الأولى: مرتبة المتوحشين.
المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنيين.
المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة، والتحضر والتمدن، والتمصر (الإقامة في الأمصار أو الدول الكبيرة).

ثمّ يضرب الطهطاوي أمثلة لكل مرتبة من هذه المراتب تتضح فيها طبيعة فهمه لدرجات التطوّر المختلفة للأمم خصوصاً لحقيقة الوجود العربي بين الأمم، بل لتقسيم العالم العربي نفسه إلى مراتب في التحضّر، يقول الطهطاوي:

مثال المرتبة الأولى: همل بلاد [المتوحشين] الذين هم دائمًا كالبهائم السارحة، لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرءون، ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئًا عن الأمور المسهلة للمعاش، أو النافعة للمعاد، وإنما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم، فيزرعون بعض شيء، أو يصيدونه، لتحصيل قوتهم، ويخصون بعض أخصاص أو خيام، للتوقي من حر الشمس ونحوه.

ومثال المرتبة الثانية: عرب البادية، فإن عندهم نوعًا من الاجتماع الإنساني، والاستئناس، والائتلاف، معرفتهم الحلال من الحرام، والقراءة والكتابة وغيرها، وأمور الدين، ونحو ذلك غير أنهم أيضًا لم تكمل عندهم درجة الترقي في أمور المعاش، والعمران، والصنائع البشرية، والعلوم العقلية والنقلية، وإن عرفوا البناء، والفلاحة، وتربية البهائم، ونحو ذلك.

ومثال المرتبة الثالثة: (أصحاب العمران والسياسات): بلاد مصر، والشام، واليمن، والروم، والعجم، والإفرنج والمغرب، وسنار، وبلاد إفريقية على أكثرها، وكثير من جزائر البحر المحيط، فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات، وعلوم وصناعات، وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع، والحيل على حمل الأشياء الثقيلة بأخف الطرق ولهم علم بالسفر في البحور، إلى غير ذلك.

قال الطهطاوي: وهذه المرتبة الثالثة تتفاوت في علومها وفنونها، وحسن حالها، وتقليد شريعة من الشرائع، وتقدمها في النجابة والبراعة في الصنائع المعاشية. مثلاً: البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، والطبيعة، وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها.

قال الطهطاوي: كما أن البلاد الإسلامية (ولا شكّ أنّه يقصد النوع المشارك في العمران والسياسات غير المناطق البدوية) ... قد أهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه؛ ولهذا حكم الفرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم، يعني ما يتعلق باللغة العربية، (وإن كانوا) يعترفون لنا بأنا كنا أساتيذهم في سائر العلوم، وبقِدَمنا عليهم[ix].

ومن ضمن ما لفت الطهطاوي إليه مسألة أنّ العلوم لا تزدهر إلا برعاية الدولة لها ولأصحابها، وحرصها على تقدمهم "فمن هنا تفهم أن العلوم لا تنتشر في عصر إلا بإعانة صاحب الدولة لأهله"[x].

ويلفت الطهطاوي إلى أنّ أوربا استطاعت باهتمامها بالعلوم والمعارف أن تصل إلى مكانة هائلة في القوّة تمكنّها من إزاحة أيّة قوّة معادية لها، والذي يجذب الانتباه هنا أنّ الرجل التفت إلى المسألة العدليّة والمعرفية في إدارة

شئون البلدان عندهم: "وقد قويت شوكة الإفرنج ببراعتهم، وتدبيرهم، بل وعدلهم ومعرفتهم في الحروب، وتنوعهم واختراعهم فيها، ولولا أن الإسلام منصور بقدرة الله -سبحانه وتعالى- لكان كلاشيء، بالنسبة لقوتهم وسوادِهم، وثروتهم، وبراعتهم وغير ذلك"[xi].

وهنا يشيد الطهطاوي بجهود الوالي محمّد علي باشا في عمليّة التمدين العلمي واستجلاب الكفاءات العلميّة وابتعاث البعثات لأوربا لترقية حال العلوم وتوطينها ببلاده، مشيراً إلى أنّ علماء أوربا أعظم من غيرهم في العلوم الحكمية، ومؤيّداً جزيل إنفاق "الباشا محمد علي" على هذه الكفاءات، ويلوم على العامّة من المسلمين في مصر وغيرها قلّة فهمهم وتقديرهم لجهود "محمّد علي باشا" في هذا الأمر، قال: "ولهذا تنبه (المتولي) على بلاد مصر (محمد علي باشا) أن يرجع إليها شبابها القديم... فمن مبدأ توليته وهو يعالج في مداواة دائها... (ويستجلب) إليه أرباب الفنون البارعة، والصنائع النافعة، من الإفرنج، ويغدِق عليهم فائض نعمته، حتى إن العامة بمصر، وبغيرها، من جهلهم يلومونه في أنفسهم غاية اللوم؛ بسبب قبوله الإفرنج، وترحيبه بهم، وإنعامه عليهم، جهلاً منهم بأنه إنما يفعل ذلك لإنسانيتهم (تطوّرهم الحضاري) وعلومهم، لا لكونهم نصارى؛ فالحاجة دعت إليهم. ولا يتأتى لإنسان أن ينكر أن الفنون والصنائع الغربية بمصر قد برعت الآن، بل وقد أجْدَت بعد أن لم تكن، ويرجى بلوغُها درجة كمال وفوقان، فما أنفقه (الوالي) على ذلك كان في محله اتفاقًا، فانظر إلى « الورش » والمعامل والمدارس ونحوها، وانظر إلى ترتيب أمر العساكر الجهادية من « ألايات » ومدارس حربية، فإنه من أحسن ما صنعه، وأحق ما يؤرخ له من فعل الخيرات.

ويشير الطهطاوي إلى مسألة في غاية الأهميّة بمّا هو متعلّق بأمر "الجودة" إذ إنّ مدار الجودة التي بدأ العالم أخيراً وبدأت الدول الإسلامية في اعتمادها في جميع أعمالها دائر على مسألة المقارنة، فالتجويد هو مقارنة بما هو أفضل بغية الوصول إليه مع اعتماد مقايسات معياريّة لهذا الأفضل عبر اعتماد مرجعيّة دوليّة لهذا المقياس، ولا يكاد يدرك هذا الأمر إلا من يرون حالتي التقدم والتأخر حتّى يستطيع إحداث المقارنة الواجبة، وهو ما ذكره الطهطاوي حرفاً من أنّه "لا يمكن إدراك ضرورية هذا النظام إلا لمن رأى بلاد الإفرنج، أو شاهد الوقائع" لكي يتمكن من عمل المقارنة؟!

وقد بلغ الطهطاوي من الاتزان النفسي والديني مبلغاً فاق به ثقافة أوربا التي زارها لكي يتعلم منها الحضارة والثقافة! بل إنّ مبلغ التحضر الذي بلغه الإمام الطهطاوي (رضوان الله عليه) لا يكاد يدعيه قادة أوربا المعاصرة اليوم، وهم يرفعون عقيرتهم بالدفاع عن الحقوق والحريّات ويعملون من أجل فصل الدين عن السياسة وهم الداعم الأكبر لأكبر دولة دينية في الشرق الأوسط (إسرائيل) وهو دليل قاطع في الدلالة على أنّ أبناء مصر قادرون على قطع المسافة الحضارية بينهم وبين أوربا في سنوات قليلة إذا ما صفت سماء طريق التنمية أمامهم، واستطاعت النخبة عندهم أن تتجرّد بمثل ذلك التجرّد العظيم الذي كان للإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشيخ حسن العطّار، فلقد ذكر الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه تخليص الإبريز معلّقاً على خلط أمور الدين بالسياسة في شئون النزاع الدولي، خصوصاً إذا كان له سبب منطقيّ وجيه من أسباب النزاع الطبيعي بين الأمم، كيف يحشر النّاس دين الله في مثل هذه الأمور ويحمّلون الدين ما يحتمل، يقول الأزهري المستنير الشيخ رفاعه الطهطاوي: "اعلم أنه جاء إلى الفرنساوية خبر وقوع بلاد الجزائر في أيديهم قبل حصول هذه الفتنة

بزمن يسير، فبمجرد ما وصل هذا الخبر إلى رئيس الوزراء "بولياناق" أمر بتسييب مدافع الفرح والسرور، وصار يتماشى في المدينة كأنه يظهر العجب بنفسه، حيث إن مراده نفذ وانتصرت الفرنساوية في زمن وزراته على بلاد الجزائر، ومما وقع أن المطران الكبير لما سمع بأخذ الجزائر، ودخل الملك القديم الكنيسة يشكر الله سبحانه وتعالى على ذلك، جاء إليه ذلك المطران ليهنيه على هذه النصرة. فمن جملة كلامه مامعناه: أنه بحمد الله سبحانه وتعالى على كون الملة المسيحية انتصرت نصرة عظيمة على الملة الإسلامية، ولا زالت كذلك. انتهى. مع أن الحرب بين الفرنساوية وأهالي الجزائر إنما هي مجرد أمور سياسية ومشاحنات تجارات ومعاملات ومشاجرات ومجادلات، منشأها التكبر والتعاظم! ومن الأمثال الحكيمة لو كانت المشاجرة شجراً لم تثمر إلا ضجرا". إنّ هذا المستوى الثقافي قمين بأن يوضع على رأس مطالب الأمم المتحدة من الترقية الثقافية للشعوب جميعاً. فما شأن الأديان في الصراعات القومية والتجارية والمكابرات بين الأمم والشعوب، إنّ الأديان تحضّ على تهذيب هذا كلّه، فلماذا تستخدم وكأنّها أداة لهذا كلّه؟!

وقد اجمع المؤرخون علي أنّ رفاعة أول واضع لدعامتين من دعائم النهضة الثقافية الحديثة وهما الترجمة والنشر وتعليم المرأة وفي ذلك وضع الطهطاوي مؤلفه "المرشد الأمين للبنات والبنين"[xii].

مدارس الاستجابة الحضارية المسلمة بعد الطهطاوي:

بعد المرحلة الأولى من الاتصال بالوافد الحضاري الغربي، تمايزت مدارس الاستجابة للسؤال الذي طرحه الوافد الحضاري لبلاد المسلمين إلى نوعين[xiii]: نوعٌ بدأ في التعامل مع هذا الوافد، ونوعٌ: رفضه جملة وتفصيلاً واعتبر التأثر به خطراً على الهوية وعلى الدين.

وقد لعب العامل الجغرافي وتنوّع مواريث التاريخ الحضاري في مناطق العالم الإسلامي دوراً رئيساً في تشكيل أنماط الاستجابة للوافد الحضاري الغربي، فما بين طريقة استجابة مسلمي الشمال الأوربيين ومسلمي جنوب وشرق المتوسط كان هناك فرق واضح، كذلك كان هناك فرق كبير بين استجابات مسلمي جنوب المتوسط وبين مسلمي الهند ومناطق ما وراء العراق العربي، وقد كان للمناطق الجغرافية التي غلب عليها الطابع التاريخي البدوي أو القبلي[xiv] استجابتها الخاصّة.

من المهم أن نتوقف هنا أمام نقطة هامّة في عمليّة التحوّل الحضاري للمناطق المتنوعة التاريخ الثقافي والاجتماعي والنصيب الحضاري في بلدان العالم الإسلامي، إذ -بحسب تقدير الباحث- يؤثر هذا التنوع تأثيراً جازماً في عمليتي استقبال الوافد الحضاري وفي التعاطي معه، بل في عمليّة إعادة إنتاجه، مهما تكن نوعيّة الاستجابة له، ولو برفضه، إذ الإنسان كيان اجتماعي بطبعه ولا يمكن إلا أن يتأثر بما يفد عليه من مؤثرات اجتماعيّة وثقافيّة وفكريّة مهما ادّعى من رفضه لها.

وهنا ينبغي أن يراعي الباحثون في مجال دراسات النهضة الإسلامية وإصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، الجذور الحضاريّة للمساهمات الفكريّة للمفكرين المسلمين في مناطق العالم الإسلامي المختلفة؛ فإنّ هذا يؤثّر سلباً وإيجاباً بحسب طريقة الجمع والدمج ما بين آراء مدرسة وأخرى ومنطقة وأخرى في العالم الإسلامي، ويبدو أنّ حنكة القدماء ما تزال سابقة جدّاً لاستعدادات المحدثين الذهنيّة والفكريّة في هذا المجال، فما روي عن تغيير الإمام الشافعي لمذهبه جملة حين انتقل من العراق (وهي البلد التي لها ما لها من التاريخ والجذور الحضاريّة والثقافيّة، والحضور الطاغي في التاريخ الحضاري للإمبراطوريّة الإسلامية بما لا يقل عن بلد مثل "مصر"

إلا أنّ الرجل قد غيّر اجتهاداته في مصر تغييراً دفع برجل المذهب الشافعي الثاني الإمام محي الدين النووي لاعتبار أن هناك مذهبين مختلفين في حديثه عن المذهب القديم للشافعي في مقدمة شرحه للمهذّب في كتابه "المجموع" (xv).

ولعلّ مثل هذه الالتفاتة من الباحثين أن تختصر كثيراً من الوقت والجهد في حالة دراسة منتجات الجمع ما بين مدارس الاستجابات المسلمة المتنوعة للوافد الحضاري الغربي. ويطرح الباحث على زملائه وأساتذته اقتراح دراسة عمليّات التأثير والتأثر إيجاباً وسلباً في حال الاتصال الفكري ما بين منتجات المدارس المتعددة لمناطق العالم الإسلامي مختلفة الطبع والتاريخ الحضاري والثقافي.

لقد كان للأصول الثقافية للمناطق المتباينة بداخل العالم الإسلامي المتسع آثارها العميقة في الرؤى والطروحات المنتجة من أبناء هذه المناطق، في ضبط فهومهم وعقولهم فيما أنتجوه، وما تفاعلوا به مع الواقع الحضاري العالمي، بل في التعاطي مع النصّ الديني نفسه، وفي معالجة وفهم واقع الحياة إسلاميّة كانت أو غير إسلاميّة بحسب هذه الأنماط الحضاريّة المتعددة، مما كان له أثره البالغ التأثير في عمليّة التلاقح الفكري ما بين مناطق المسلمين وبعضها في تنسيق عمليّة الاستجابة للوافد الحضاريّ الغربي.

هذا الأمر لا تخطئه عين الباحث حين يلحظ مسار حركة النهضة الحضاريّة المسلمة في مصر في القرنين الأخيرين التي ابتدأت من ذلك الاتساع الكبير في الفهم وسمة التسامح مع الوافد الحضاري وتفهّمه، منزلقة تجاه الانتقال من الأوسع إلى الأضيق، من التسامح إلى التشدد، من الفرج

إلى الضيق، ولا شكّ أنّ أي باحث يستطيع من النظرة العامّة أن يلحظ الفارق الكبير ما بين البدء بالإمام الأكبر حسن العطار، والإمام الشيخ رفاعة الطهطاوي في مطلع القرن التاسع عشر، وما بين الأستاذ حسن البنّا مؤسس جماعة وتنظيم الإخوان المسلمين مطلع القرن العشرين، بل بين حسن البنا وإنتاجه الفكري مطلع القرن العشرين، وإنتاج خلفه سيّد قطب منتصف القرن ذاته؟!

إنّ دراسة جذور الطروحات الحضارية المسلمة أصليّة في نظر الباحث في فهم عمليّة الاستجابة الحضاريّة في العالم الإسلامي، وهي جدّ خطيرة وبعيدة الأثر في حال دمجها ببعضها.

حركة رفض الوافد الحضاري:

تشكلت حركة الرفض لكل ما هو قادم من الغرب، والاستناد في حركتها الاجتماعية والثقافية فقط على الوحي الإسلامي بشقيه القرآن والسنة وبعض التقاليد الإسلامية، جغرافيّاً في داخل المناطق البدوية والقبليّة بالطبيعة من بلاد المسلمين كالجزيرة العربية والسودان ومثّلها في تلك المناطق: دعاة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية[xvi] ودعاة الحركة المهدية في السودان[xvii].

وقد اعتبرت جماعة رفض الوافد الحضاري أنّ مشكلة تأخر المسلمين وهزيمتهم أمام المتحضر الغربي مسألة داخليّة لدى المسلمين أنفسهم متشخصة في فقدانهم السبيل السوي لسلوك طرائق السلف في التعامل مع الواجبات الدينية وأنّ الغازي الغربي أيّاً كان دينه ودافعه للقدوم لبلادنا، لا يمثّل أكثر من عقوبة إلهيّة لتقصيرنا في أداء الواجب الديني، وهي مسألة داخليّة لا علاقة لها بالغرب ولا بمنتوجه الحضاري، وأنّنا متى ما أجبنا على سؤال العودة للدين واتباع السبيل القويم في تنفيذ تعاليمه فسوف نعود

لسابق عهد الحضارة الإسلامية وسيادتها على العالم، وساعتها نكون نحن الغزاة للغربيين والوافدين عليهم وليس هم.

حركة التعاطي مع الوافد الحضاري:

بعيداً عن ما شغلت به حركة رفض الوافد الحضاري نفسها، التفت الأزهريون المستنيرون في مصر لطبيعة الصراع الحضاري والسياسي الذي فرضته ظروف العصر الحديث، وأهميّة الالتزام بقواعد العصر وقوانين الحركة الحضارية فيه. وعلى هذا الأساس مضت حركة التمدين الحضاري المسلمة على طول عصر النهضة الإسلامية منقسمة في طريقة تعاطيها مع الوافد الغربي إلى مدرستين:

أولاهما: مدرسة التغريب الكامل وقد مثّلها، زعماء حركة التنظيمات أو دعاة اتباع القوانين والنظم الغربية الحديثة في الدولة العثمانية ومن تلاهم في الدولة التركية إلى اليوم. أي أنّ هذه الحركة تشكّلت من مسلمي الشمال أو الغرب الإسلامي وبالأحرى من المسلمين الأوربيين.

وقد دعت هذه الحركة إلى إصلاح يستند على القيم الغربية فقط. وليس أدلّ على ذلك من فهمها العميق والتزامها الكبير بفكرة الدولة القومية التي أنتجتها أوربا في عصر النهضة بحيث رفضت هذه الحركة أيّ ارتباط لتركيا الحديثة بالحركة العثمانية القديمة التي ارتبطت بمجمل العالم الإسلامي، فسعت لقطع الروابط مع كل من الجنوب والشرق المسلم الذي اعتبروه متخلفاً حضارياً، وسيتسبب في إغراق تركيا معه في وحل التأخر الحضاري، فعمدت إلى الإنهاء التام لعلاقات تركيا الحديثة به[xviii].

وهذه المدرسة الأوربية الصريحة مكاناً وانتماء وتوجّهاً؛ أخذت بمعالم الحضارة الغربية كما هي وقررت أن تنتقل بالعالم الإسلامي إلى العالم الأوربي وليس العكس، وبمعنى أنّها لا تستجلب من الغرب قيماً تضعها

تحت موازين القبول والانتخاب والرفض بموازين العالم الإسلامي، بل هي تأخذ بالمسلمين لكي تضعهم في وسط المدرسة الغربية ليتعلموا منها دون كبير تعليق.

المدرسة الثانية: تشكلت من مسلمي الجنوب والشرق بعامتهم، وهي مدرسة توفيقية نادت بإصلاح يقوم على كل من الوحي الإسلامي وبعض ما أنتجته الحضارة الغربية. أي أنّها لم تكن تحديثية صريحة كحال المدرسة الشمالية أو التركية، وإنّما غلب عليها طابع التوفيق فمالت للتجديد مع الاحتفاظ بالأصول القديمة.

الحداثة والتطوير:

يدل تعبير الحداثة في المفهوم الغربي على الحركة النقدية التي نشأت في بلدان أوربا الغربية وفي الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي وناهضت تقاليد الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ودعت إلى إعادة قراءة وتفسير الدين والنصوص الدينية من منظور تاريخي علمي سيكولوجي فلسفي، هو منظور العصر آنئذ، وتأسيساً على هذا المنظور المادي البحت تناول الحداثيون الغربيون الدين ونصوصه برؤية نقدية صارمة، الأمر الذي جعل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية تُدين رواد هذه الحركة وتعتبرهم خارجين على قيّم النصرانية ومبادئها[xix].

وقد ظهرت بذور الحداثة النقدية الأولى من خلال الصراع الذي قام بين السلفيين والحداثيين في أوربا في القرنين السادس والسابع عشر واستمر حتى القرن التاسع عشر وانتهى بغلبة أنصار الحداثة والتحديث وارتبط ذلك تاريخيا وحضاريا عبر ثلاثة قرون بالعديد من التحولات الإستراتيجية الكبرى أهمها النهضة في إيطاليا والإصلاح الديني في ألمانيا والثورة العلمية والثورة الصناعية في انجلترا والثورة الفرنسية[xx].

وتمثّل الحداثة إذن سمة حضارية تعارض سمة التقليد، وهي كمدلول حضاري تتركب من عدة مقومات يختل مدلولها عند غياب أي مقوم من مقوماتها، ومقوماتها هي: العقلانية والنقدية والحرية والعلمية والعلمانية والتعددية وكل هذا يقوم على التوجه الليبرالي الذي يقوم على الإيمان الراسخ بالنزعة الفردية القائمة على حرية الفكر والتسامح واحترام كرامة الإنسان وضمان حقوقه في الحياة واعتبار المساواة هي أساس التعاون وهي منطلق لاحترام الأفراد ولضمان حريتهم، ويغيب دور الدولة في تحديد العلاقات الاجتماعية وفي ضبط الأنشطة الاقتصادية إلاّ في حالة الإخلال بمصالح الفرد والمجتمع[xxi].

وهنا يظهر فارق مهم بين المدرستن الإسلاميتين المستجيبتين للوافد الحضاري الغربي فالمدرسة التغريبية هي مدرسة حداثيّة بشكل صريح وفق المنظور الغربي، وهي تسعى لإنتاج نمط عيش جديد في الواقع الإسلامي يتشابه مع ما أنتجه عصر الأنوار المواجه لنمط العيش المتخلف في أوربا في العصور الوسطى، بجامع مواجهة التخلف والتقاليد في الناحيتين، دون كبير نظر إلى وجود فوارق بين الديانتين والمؤسستين الدينيتين في كل من الشرق والغرب، واعتبار فقهاء الإسلام في الشرق بمثابة رجال الكنيسة في الشرق، وأنّ الاستبداد الديني الذي مارسته الكنيسة في الغرب هو نفس الاستبداد الديني الذي مارسته السلطة السياسية في الشرق باعتبار أنّ الخلافة في الشرق هي نظام ثيوقراطي ديني معتمد على الفقهاء وإن لم يترأسها واحد منهم.

التوفيق:

أمّا المدرسة التي ظهرت في جنوب وشرق المتوسط، وامتدت شرقاً إلى نهايات الوجود الإسلامي في الشرق، فقد اعتبرت أنّ هناك فروقاً بين

النظامين السياسي والديني (حكم المؤسسة الدينية أو مشاركاتها السياسيّة) بين أوربا وبين المسلمين، وعليه فلم تعتبر أنّ الخلافة كيان مشابه لحكم رجال الدين (الكنيسة) في الغرب، بل اعتبرت أنّ الخلافة كانت كياناً غاصباً للسلطة من يد رجال الدين (الفقهاء) في الشرق. كما رأت أنّ المؤسسة الدينية في الشرق لم يكن متاحاً لها أن تتصرف على النحو الذي تصرّفت بمثله الكنيسة المسيحية في الغرب ليس لسبب إلا لأنّ قواعد الديانة الإسلامية نفسها لم تكن لتسمح لهم بذلك حيث امتنعت في الإسلام السلطة الدينية التي تجعل لبشر وساطة بين الله وبين خلقه. وأنّ كلّ ما على المؤسسة الدينية فعله عند المسلمين هو بيان الأحكام الدائمة للإله والتي ينبغي على المسلمين اتباعها وجوباً في حياتهم، ثمّ المسلمون بعد ذلك أحرار في ترتيب أنماط حياتهم تلك، وينظّر واحد مثل محمّد إقبال لهذه المنهجيّة بإشارته إلى أن الإنسان عليه أن يجمع ويوفّق في وجوده وحياته بين درجات الدوام والتغيّر، وأنّ هذه الدرجات لابد "أن يكون لها مبادئ أبدية تنظم حياتها الجماعية، وتضبط أمورها، وذلك لأن الأبدي الخالد يثبّت أقدامنا في عالم التغيّر المستمر"[xxii].

منهجيّة التطوير:

لئن كان من المنطقي أن لا يظهر لدى مدرسة التغريب في الشمال الإسلامي منهج محدد للتطوير حيث إنّها اعتمدت مناهج الغرب كما هي، فمن الواضح أنّ المدرسة التوفيقية وقعت في شرك غياب منهجيّة التجديد فمن غير المعلوم منذ بدايتها وإلى الآن حدود توجهاتها ولا برنامجها ولا إلى أيّ حدّ ينبغي التوقف عن الأخذ مما لدى الغرب، ولا إلى أيّ حدّ ينبغي التوقف عن استعمال ما لدينا والبدء باستعمال الوافد الغربي، بل على العكس يظهر الكمّ الكبير من التناقض في مشروعها للتوفيق بين ما تسعى لتوطينه من الوافد الغربي وما تسعى للإبقاء عليه من التراث الديني أو الشرقي.

الاستلهام السياسي:

اقترب رجال التحديث المسلمين في الجنوب والشرق الإسلامي من الحضارة الغربية واستلهموها في كثير من طروحاتهم السياسية على ذات النسق الذي حصل مع مسلمي الشمال، لكن الفرق بين الطرفين هو تأسيس

الجنوبيين لتجديدهم الفكري مع الاحتفاظ بالأصول والشكل العام المميّز للجانب الإسلامي عن نظيره الغربي.

والملاحظ أنّ آباء النهضة وجدوا في الممارسة الديمقراطية حلا جوهريّاً لمشاكل الاجتماع السياسي الإنساني بعموم، كما وجدوا فيها ضالّة حكيم يبحث عن حلّ لأزمَتِه الخاصة؛ نظراً لما مثلته المسألة على طول التاريخ العربي (الإسلامي) من مشكل حضاري ربما كان هو المتسبب الأساس في حالة التدهور التي أصابت حضارة المسلمين. وكان آباء النهضة يدركون أنّه باستثناء صدر الإسلام لم يرتح المسلمون بشكل معتبر لأسلوب سياسي يديرون به شئونهم السياسية، كما لم يستطع فلاسفتهم أن يقدّموا طروحاً في السياسة تساوي أو تقارب ما تقدموا به من طروح حضارية في غيرها من الميادين، مع أنّه يسهل القول إنّ السياسة (النظام الاجتماعي-الدولة) هي أمّ الحركة الحضارية للأمم، والحاضن الأساس لها.

لست في حاجة إلى التذكير بأنّ ما أقصد إليه هنا من تدني حالة البحث السياسي عند المسلمين ليس مقصوداً به عدم وجود محاولات للتنظير السياسي؛ وإنّما الذي أقصد إليه هو أنّه لم يتوفر مناخ، ولا ترتبت مدرسة في هذا الشأن تقوم عليه تنظيراً وتفكيراً ودراسة كما توفر لغيره من حقول البحث كالتشريع والأدب واللغة والتفسير...الخ. كما ينبغي أن نعترف بأنّ ما واجه هؤلاء المفكرين من عقبات كان من شأنه أن يسبب مثل هذه العرقلة، فليس الأمر هنا أمر إشارة لقصور بقدر ما هو إشارة لواقع كان موجوداً بغض النظر عن مسبباته[xxiii].

لعلّ أول من أثار حواراً حول الفكرة الديمقراطية في العالم العربي هو الشيخ رفاعة الطهطاوي(١٨٠١-١٨٧٣)، الذي كان لويس عوض يطلق

عليه لقب أبو الديمقراطية المصرية[xxiv]، والذي ما إن عاد إلى القاهرة حتى ألّف في عام ١٨٣٤م كتابه "تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز" الذي دوّن فيه مشاهداته حول عاداتِ ومسالك أهل فرنسا[xxv]، وكال فيه المديح للنظام الديمقراطي الذي نشأ فيها ووصف مشاعره تجاه انتفاض الأمة الفرنسية للدفاع عن الديمقراطية من خلال ثورة ١٨٣٠م ضد الملك تشارل العاشر[xxvi].

حرص الطهطاوي في كتابه هذا على إثبات أن النظام الديمقراطي الذي شهده في فرنسا ينسجم انسجاما تاماً مع تعاليم الإسلامي ومبادئه. كما التفت إلى أنّه ليس ثمّة كبير فرق بين مبادئ الشّرع الإسلامي وبين مبادئ القانون الطبيعي التي كانت نتاجا أوروبيا سابقاً على الإسلام وعلى بعثة النبي محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- بدأه اليونانيون تأسيساً على أنّ هناك خالقاً للكون وضع له نظاماً قائماً على العدل وأنّ كلّ ما وافق العدل أو روحه فإنّما هو موافق للطبيعة التي فطر الله عليها الكون والمخلوقات، وعلى كلّ الشعوب أن تتبعه في قوانينها وقضائها[xxvii].

في باريس، التقى ابن أبي الضياف بالشيخ رفاعة الطهطاوي، ويبدو أنه اطلع على بعض من محررات الأخير، وقرأ القانون الفرنسي من خلاله "رأيت هذه الحكاية في كتاب مؤنس عرّبَهُ من اللغة الفرنسية بعض فضلاء مصر وأسماه "قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر"[xxviii]، وفي حديثه عن القانون الفرنسي قال "ومن أراد الاطلاع على عقد نفيس في هذا المعنى فعليه مطالعة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من تأليف الشيخ الألمعي، الفاضل محمد رفاعة بدوي الطهطاوي، الذي ألفه في رحلته إلى باريس وأسماه: تلخيص الإبريز في وصف باريز، ولخص فيه القانون الفرنساوي"[xxix].

واستند ابن أبي الضياف في دعوته الإصلاحية إلى آليات محددة مستمدة من القرآن والسنة والاجتهاد، وهي كفيلة ببيان النهج الذي ينبغي سلوكه في مجال السياسة "إن قانون الملك الإسلامي هو القرآن العظيم، وأقوال الرسول، ثم استنباط الأئمة المجتهدين ورثة الأنبياء في الكتاب والسنة وبالقياس وحفظ مقاصد الشريعة"[xxx].

إذاً فالتركيز عند ابن أبي الضياف جاء في نقطة محددة وهي: كيف يمكن للاجتهاد التحوّل الزمني بالشريعة بحيث تصلح أحكامها لتدعيم مواقف السلطة السياسية في عمليات التطوير المدني. وهو يرى أنّ هذا الاجتهاد السياسي هو "فرض كفاية راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد من الأمة وأنّ دليل وجوبه هو إجماع الصحابة على ضرورة الأخذ به"[xxxi]. وهو معنى كنّا قد جاوبنا عليه في أطروحتنا لنيل درجة الدكتوراه حيث طرحنا رؤية خاصة لكل من ابن تيمية وتلميذه ابن اقيم في مسألة الشريعة الكليّة والشريعة الجزئيّة، وأنّ ما هو سياسي يندرج تحت إطار الشريعة الجزئيّة التي يقوم عليها أهل الحلّ والعقد السياسيون وليس الفقيه. وبهذا نصبح أمام بناءين متوازيين ومتكاملين: بناء يقوم على دراسة الشأن التشريعي التقليدي في إطاره الأكاديمي أو النظري، وبناء آخر يقوم على تطوير الجانب السياسي العملي بما يتوجب عليه من إدارة وتطوير واستعانة بالوافد الحضاري من أيّة جهة كانت. وهي مقاربة ما تزال قمينة بالتفكير والطرح على علماء الشريعة والسياسة معاً.

وابن أبي الضياف في القسم –أو كما يسميه هو "العقد"– الأول من مقدمة الإتحاف يطلق مصطلح "الشورى" الإسلامي ويقصد به ما يدور في بلدان أوروبا عندما يتحدث عن المجالس النيابيّة الغربية ومراقبة هذه المجالس

لأسلوب الحكم، ويرى أنّ ما ينطبق على هذه المجالس، ينطبق على أهل الحل والعقد، من حيث أراد أن يضع هذا المصطلح الإسلامي في إطار التجربة الغربية[xxxii].

وهو انطلاق رائع ناحية تطوير المشاورة من إطار استطلاع الرأي إلى إطار "المجالس التي يتعدى دورها الشورى إلى مراقبة الحكم والمشاركة في كليات السياسة"[xxxiii].

كما أنّ لديه انطلاقاً آخر في غاية الشجاعة والابتكار حين يرى أنّ الملكيّة الدستوريّة هي أفضل أنواع الحكم المتوفر للمسلمين؛ "إذ هو بعد الخلافة، الملك الذي تحاط به العبادات ويماط به الفساد" وأساس مشروعيته الدينية عنده "أنه أمر دائر بين العقل والشرع"[xxxiv]. والمعنى أنّ ابن أبي الضياف يعتمد تماماً التطوّر في ابتكار أنماط الحكم الرشيدة والحديثة وإن لم تلتزم بالنمط القديم للدولة المركزية الإسلامية (الخلافة). ويستمر في شجاعته العلميّة والتطبيقية في هذا الطرح فيقول في بيانه لجودة هذا النمط من الحكم ومشروعيته بل في بيان مصدره الغربي: إنّ أساس هذا النوع من الحكم، أنه يبنى على قانون. إذا خالفه الحاكم انجلت بيعته" قال: "وقد ظهر هذا النمط في بعض الملل المسيحية"[xxxv].

على ذات النّسق الفكري، كان "خير الدين التونسي" (١٨١٠-١٨٩٩م) حيث يضع عام ١٨٦٧م خطةً شاملةً للإصلاح ضمّنها كتابه "أقوم المسالك في تقويم الممالك"[xxxvi]. ويفهم قطعاً من كتابه كيف أنّه متأثر بالممالك الغربية الأوربية ونظمها، وحرصه على الإفادة من هذه النظم، منبهاً إلى خطورة رفض تجارب الأمم الأخرى انطلاقاً من الظن الخاطئ بأنه ينبغي نبذ كل الكتابات أو الاختراعات أو التجارب أو التصرفات

الناشئة عن غير المسلمين، منطلقاً في دعوته الإصلاحية هذه من قاعدة مفادها:" أنّ كل ما يؤول إلى خير الأمّة من توسيع لحدود المعرفة وتوفير للشروط الكفيلة بازدهارها المدني إنّما هو ممّا يتوافق مع الإسلام ومقاصده. وقد طالب التونسي بإنهاء الحكم المطلق المضطهد للشعوب والمدمر للحضارات[xxxvii].

وبعد تَقَصٍّ لأسباب انحطاط المسلمين رأى "جمال الدين الأفغاني" أن مرجع ذلك الانحطاط إنّما هو غياب العدل والشورى وعدم تقيد الحكومة بالدستور؛ ولذلك فقد رفع لواءَ المطالبة بأن يعاد للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات[xxxviii].

وقد سار على نهج الأفغاني تلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) الذي رأى أنّ أهم تحد يواجه الأمة الإسلامية هو نظرتها إلى العلاقة بين الإسلام والعصر. وقد وجد الشيخ محمد عبده أن الطريق لبلوغ المجتمع الإسلامي هدفه: "عدم الرجوع إلى الماضيَ وتوقيف مجرى التطور، بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربْطه بمبادئ الإسلام".

ولذلك كانت إحدى غائيات الشيخ، أن يظهر التوافق بين الإسلام والفكر الحديث وأن يُظهر كيف تنقلب المصلحة إلى المنطق، والشورى إلى الديمقراطية البرلمانية، وأن يؤكد على أنّ الإسلام كنظام هو أمر مرادف للمدنيّة الحديثة[xxxix].

في ذات الحقبة، تألق نجم عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٣م) الذي ألف كتابين حول هذه القضايا، الأول بعنوان "طبائع الاستبداد" والآخر بعنوان "أم القرى"، متصوراً في الأخير حواراً بين عددٍ من المفكرين

المسلمين من مختلف الدول جمعهم في موسم الحج مؤتمرٌ عُقد لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة، وقد كان من أبرز الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما جاء على لسان البليغ القدسي، من قوله: "يُخَيّل إليّ أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية مَلَكِيّة مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بعد ذلك بالملَكيّة المطلقة"، ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أن التقدم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد[xi].

وجرياً على القاعدة الأصلية للمدرسة التوفيقية من الاطلاع والتأثر بما أبدعته حضارة الغرب نظراً وتطبيقاً، يعلّق الكواكبي على ما قرأه واطلع عليه من الكتابات والثقافات الغربية، وهو ما يظهر في كتابه "طبائع الاستبداد"، بقوله: "وأما المتأخرون من أهل أوروبا فتوسعوا في هذا العلم (السياسة) وألّف فيه كثيرٌ من المحررين والسياسيين من الافرنج، على أن الاستبداد السياسي متولد عن الاستبداد الديني"[xii].

سيراً على ذات القاعدة من إحداث التوفيق بين القديم والوافد الحضاري في بُعدها السياسي، فإننا نجد الكواكبي ينزه الإسلام مما أُلصق به من تهمة الاستبداد ويستشهد بالقرآن على أن الإسلام لا مجال لرميه بالاستبداد. إلاّ أن الحكام هم الذين اتخذوا لأنفسهم صفة الاستبداد وتستروا بالدين "ذلك أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية.... تسربت إليه مع الزمن الشوائب فأصبح عرضة للتبديل"[xiii].

أمّا الشيخ رشيد رضا (١٨٥٦-١٩٣٥م) فقد لفت إلى أن سبب تخلف الأمة يكمن في أن المسلمين فقدوا حقيقة دينهم.. إذ الإسلام الحقيقي -في

وجهة نظره- يقوم على أمرين: الأول: الإقرار بوحدانية الله، وهذا هو الأمر العقائدي، أو أصول الدين التي تضيع حقيقة الدين بضياعها، والثاني: الشورى في شؤون الدولة، وهذا هو الأمر الدنيوي الذي عني الإسلام به. والملاحظ أنّ الإسلام أدخل نفسه في الأمر الدنيوي على نحو ملحوظ، مؤسساً فكرته الأساسية فيه على فكرته العقدية، وأنّه لا مطاع مطلقاً ولا معبود إلا الله، وبالتالي فليس من حق أيّة حكومة أرضية أن تدعي لنفسها على النّاس حقّ الطاعة العمياء، ولا من حق المحكومين أن يسلموا ذلك لها بحجة الاستضعاف في الأرض، كما أنّه من غير المتاح لهذه الحكومة أن تدّعي انتسابها لله، ولا أن تنطق باسمه؛ لأنّ الله واحد لا شريك له ولا ولد، وقد أرسل رسوله وأنزل كتابه مخاطباً النّاس جميعاً وليس للمؤمنين به فقط، فضلاً عن الحكومات؟! وقد اعتبر رضا أن الحكام المستبدين حاولوا حمل المسلمين على نسيان الأمر الثاني: (أي الشورى وسيادة الأمّة) بتشجيعهم على التخلي عن الأمر الأول (الفهم الصحيح لعقيدة الدين الثائر المخلّص)[xliii] مؤكداً أن أعظم درس يمكن أن يُفيده أهل الشرق من الأوروبيين هو معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة[xliv].

فترى أنّه وعلى هذه القاعدة من الفهم الدقيق أخذت المسألة السياسية مكانها في المشروع النهضوي، وترتب على هذا ثورة أخرى للإصلاحيين تمثلت في إرادة التأسيس للنهوض العربي من ذات الباب الذي تأسست عليه نهضة الغربيين: وهو: "ثورة الإصلاح الديني"؟.

التعويل على مسألة الإصلاح الديني:

بدا في أوائل النهوض أنّ أصحاب نظرة الأصالة الإسلامية من آباء النهوض، وقد تبنّوا الكثير من الطروحات المعاصرة حول الديمقراطية، وحقوق الإنسان والتعددية السياسية والدستورية، وغيرها من الطروحات

دينية نقوم بها، ويكون من أثرها إصلاح تعاليمنا، وتحسين حالة اجتماعنا[xlix]. والظاهر بشكل جليّ أنّ الرجل كان يقوم بذات العمل باعتباره "لوثر" الشرق..

وقد ذهبت مدرسة الأفغاني شوطاً بعيداً في هجومها على الأنماط التقليدية للمؤسسة الدينية عندنا والتي اعتبروها المسئول الأساس عن حالة الانحطاط الفكري العام الذي أصاب المسلمين عامّة، ويلفت محمد عبده " في سجاله الشهير مع " هانوتو"[l] إلى أنّ المسلمين لم يعودوا –بمؤسستهم الدينية التقليدية– ممثلين للإسلام الصحيح، الإسلام الذي هو دين العلم والعقل، ويكرر محمد عبده "لهانوتو" ما سبق وصدم به الأفغاني المؤسسة التقليدية بقوله: "إن عقلاء الإفرنج يتدبرون آداب القرآن وتعاليمه العالية، ويحكمون بأنه خير قانون لإصلاح البشر، ويهمّون أن يسلموا، ثم ينظرون من خلال القرآن إلى الأمم الإسلامية المنتشرة في آسيا وإفريقيا، فيرونها من أحط الأمم شأنا، وأشدها ابتعاداً عن روح الدين والمدنية، وممارسة الفضيلة، فينفرون من الإسلام، وينظرون إلى القرآن كالمرتابين فيه.. وهكذا يدعوهم القرآن للإسلام، وينهاهم المسلمون عنه؟ فالواجب علينا إذاً قبل كل شيء، أن نثبت للأوربيين أننا غير مسلمين، وبهذه الصورة، يمكننا أن نجذبهم إلى الإسلام، ونحسّن اعتقادهم فيه[li]؟"

ويرى محمّد عبده وجوب اتفاق العقل والوحي، وأنّ الله تعالي قد "نهانا عن التقليد: بما حكى من أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم...فالتقليد مضلّة يعذر فيها الحيوان ولا يحمد عليها بحال الإنسان"[lii].

بعد محمد عبده، أعلن محمد إقبال (١٨٧٧م– ١٩٣٨م) الحرب على الفكر الإسلامي في صورته الكلاسيكية فكتب كتابه الشهير : "تجديد الفكر

الديني في الإسلام" ووضّح فيه محاولته لتقرير (علم الكلام) الإسلامي في صورته الحديثة، كما وضّح مزايا التعاليم الإسلامية في خلق جماعة حيّة قوية، وطلب إلى المسلمين أن يفهموا الإسلام في ضوء الحياة المعاصرة، وأن يسعوا في تكييفها وطبعها بطابع إسلامي، بدلا من وقوفهم عند حدّ مفاهيم عصر الركود للمبادئ الإسلامية، تلك المفاهيم التي لم يعد التمسك بها الآن ذا أثر إيجابي في حياة المسلم الحاضر. يقول محمد إقبال : "ظل التفكير الديني في الإسلام راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة، وقد أتى على الفكر الأوروبي زمن تلقى فيه وحي النهضة الإسلامي، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب! ولا خيار على هذا النزع، فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلاّ ازدهارا لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام، و كل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البرّاق للثقافة الأوروبية قد يشلّ تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها"[iiii].

الخاتمة:

التوصيات وأبرز النتائج:

أ) **نتائج البحث:**

١. لعب العامل الجغرافي وتنوّع مواريث التاريخ الحضاري في مناطق العالم الإسلامي المختلفة دوراً رئيساً في تشكيل أنماط الاستجابة للوافد الحضاري الغربي.
٢. هذا التنوع أثّر تأثيراً أصيلاً في طبيعة عملية استقبال الوافد الحضاري، وفي عمليّة إعادة إنتاجه. وكان للأصول الثقافية للمناطق المتباينة بداخل العالم الإسلامي آثارها العميقة في ضبط الرؤى والطروحات المنتجة من أبناء هذه المناطق.

٣. حركة النهضة الحضاريّة المسلمة في مصر في القرنين الأخيرين تحوّلت بتأثير عمليات التلاقح غير المدروس بينها وبين المدارس الفكرية الأخرى في بلدان العالم الإسلامي من من حالة اتساع الفهم والتسامح مع الوافد الحضاري تجاه الضيق الفكري والتشدد.

٤. على هذا الأساس انقسمت المدارس الإسلامية إلى مدارس حداثيّة (مثّلها مسلموا أوربا) وأخرى مجدّدة (مثلها بقيّة بلدان العالم الإسلامي من أقصى الشرق الهندي إلى أقصى الغرب العربي) ما عدا منطقة الجزيرة العربية ومناطق جنوب العالم الإسلامي (السودان) التي رفضت بحسب تكوينها الثقافي الوافد الحضاري الغربي.

٥. والملاحظ أنّ آباء النهضة وجدوا في الممارسة الديمقراطية حلا جوهريّاً لمشاكل الاجتماع السياسي الإنساني بعموم، كما وجدوا فيها ضالّة حكيم في البحث عن مشكلات الإدارة السياسية في بلدان العالم الإسلامي.

٦. كما أعجب آباء النهضة بالنموذج السياسي الغربي وبآليّة البناء السياسي (الديمقراطيّة) كذلك أعجبوا بفكرة الإصلاح الديني واعتبروا أنّهم مسئولين عن إحداث إحياء ديني كمثل الذي نفذته حركة مارتن لوثر في الغرب، تقوم على اعتماد الاجتهاد ورفض التقليد، وفهم النصّ الديني في ظلّ ظروف العصر.

ب) **التوصيات:**

١. ينبغي أن يراعي الباحثون في مجال دراسات النهضة الإسلامية وإصلاح الفكر الإسلامي، الجذور الحضاريّة للمساهمات الفكريّة للمفكرين المسلمين في مناطق العالم الإسلامي المختلفة؛ فإنّ هذا

يؤثّر سلباً وإيجاباً بحسب طريقة الجمع والدمج ما بين آراء مدرسة وأخرى ومنطقة وأخرى في العالم الإسلامي.

٢. يدعو الباحث زملاءه الباحثين إلى دراسة التأثيرات المختلفة التي أحدثها التلاقح بين المدارس الإسلاميّة المختلفة في العالم الإسلامي، والتي أثرت تأثيراً بليغاً في حركة النهوض في كثير من بلدان العالم الإسلامي.

٣. يدعو الباحث مؤسسة الأزهر الشريف إلى إنشاء مؤسسة معياريّة للتمدين الحضاري تقوم على أساسين:

الأول تجويد النهضة بالمقارنات مع بلدان العالم المتحضّر، لكي نتعرف على ما هو مهم وضروري ممّا يقتضي الاجتهاد في بيانه، وبهذا تتحدد الموضوعات الأهمّ لمسائل الاجتهاد بناء على قواعد الجودة العالميّة.

الثاني: إنشاء نظام معياري لبيان حدود ما ينبغي أخذه من الحديث وما ينبغي استبقاؤه من القديم وعدم ترك الأمر للاجتهادات الفردية غير المنضبطة والمحكومة بالمواريث الحضارية الفرديّة للمفكرين المسلمين وبعضهم، يتأسس هذا المقياس المعياري على نتائج الأساس الأول لتجويد النقل وموضوعاته الكبرى والآثار المترتبة على ذلك النقل الحضاري.

المراجع:

١. أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٧٦.
٢. أحمد صدقي الدجاني "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث" ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٩٨٧م.
٣. أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية، ١٩٧٨م.
٤. أحمد علي سالم، الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا، مجلة إسلامية المعرفة، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٢٥.
٥. حازم عبد المتعال الصعيدي، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، مكتبة الآدابن ط١، ١٤٠٤=١٩٨٤م.
٦. الحبيب الجنحاحي، مصادر الحركة الإصلاحية في تونس دراسات في الفكر العربي الحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط١، ١٩٩١.
٧. حسن العطار، الإمام الأكبر، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د.ت.
٨. حسن بن علي السقاف، السلفيّة الوهابية، أفكارها الأساسية، وجذورها التاريخية، دار الميزان، بيروت،.ط٣، ١٤٣٠هـ= ٢٠٠٩م.
٩. حسن حنفي، مقدمة كتاب : ليسنج: تربية الجنس البشري، " التنوير، بيروت، ط١، د.ت.

١٠. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة، تونس، ١٢٨٤هـ.
١١. رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: منى أحمد أبو زيد، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، مكتبة الإسكندرية، ١٤٣٣هـ= ٢٠١٢م.
١٢. رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، كلمات عربية للترجمة والنشر، د.ت.
١٣. رفعت سيد أحمد "الدين والدولة والثورة"، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٩م.
١٤. الزجّاج، أبو إسحق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، (١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م).
١٥. عبد الحميد متولّي، مبادئ الحكم في الإسلام، منشأة دار المعارف بالإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨م.
١٦. عبد الرحمن الكواكبي "أم القرى"، دار الشروق العربي، بيروت، ١٩٩١م.
١٧. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق أحمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة الاعمال الكاملة، ط١٠، ١٩٩٥م.
١٨. عبد الرحيم عبد الرحمن الجبرتي عبد الرحيم، عجائب الاثار فى التراجم والاخبار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز وثائق و تاريخ مصر المعاصر، ١٩٩٨م، المجلّد الثالث.
١٩. عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة، د. نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: د. توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٨٩م.

٢٠. علي عبد الحفيظ مرسي، "أنماط العيش الاجتماعية وتحولاتها الحضارية في الفكر الإسلامي، دراسة في مقدمة ابن خلدون"، مجلة كلية الآداب- جامعة أسيوط، العدد ٤٤، أكتوبر ٢٠١٢م.

٢١. علي عبد الحفيظ مرسي، السلطة التشريعية في الفقه الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة، دكتوراه غير منشورة بإشراف أ.د صلاح شلبي (رحمه الله) محفوظة بمكتبة جامعة عين شمس بالقاهرة، نوقشت في العام ٢٠٠٦م.

٢٢. فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمّان ١٩٨٨م.

٢٣. مجاهد، أبو الحجاج بن جبر، تفسير مجاهد، تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط١، ١٤١٠هـ= ١٩٨٩م.

٢٤. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي، ومهدي علام، دار الهداية، ط٢، (١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م)

٢٥. محمد عابد الجابري، مقال: "في نقد الحاجة إلى الإصلاح، الديموقراطية والعقلانية بدلاً من العلمانية" منشور على موقع الحركة المصريّة من أجل التغيير "كفاية"، بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٠١م..

٢٦. محمد كامل ضاهر. الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث. دار السلام للطباعة والنشر،، ١٩٩٣م.

٢٧. مديحة دوس، وجمال الدين باستى. مختارات من وثائق الحملة الفرنسية ١٧٩٨ - ١٨٠١. الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤م.

٢٨. منصور الجمري، الاتجاهات السياسية-الفكرية في الوسط الإسلامي- موقع بلاغ.
.http://www.balagh.com/mosoa/fekr/071cl68g.htm

٢٩. مهنّد مبيضين، لماذا أخفقت التوفيقيّة الإسلاميّة، موقع صحيفة الغد الأردنيّة، بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٢٥م.
.http://www.alghad.jo/?news=58718

٣٠. موقع دار الإفتاء المصرية: http://www.dar-alifta.org/ViewScientist.aspx?ID=34#3

٣١. موقع مشيخة الأزهر الشريف:
http://onazhar.com/page2home2.php?page=3&page1=2&page2=147

٣٢. نعوم شقير، تاريخ السودان، تحقيق/محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١م. محمد محجوب مالك، المقاومة الداخليّة لحركة المهديّة ١٨٨١-١٨٩٨م، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م).

٣٣. نوربير تابيرو، الكواكبي، المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٤. النووي، الإمام محي الدين يحي بن شرف، المجموع شرح المهذب، مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، د.ت.

٣٥. Esposito, John L. (ed.). The Oxford ncyclopedia of the Modern Islamic World (New York and Oxford: Oxford University Press, 1995) vol. 3, pp. 20-22; vol. 4, pp. 183- 186, 307-308.

٣٦. Hourani, Albert. Arabic thought in the liberal age 1798-1939. Cambridge University Press, 1983.

[xiv]أشرنا في الصفحات السابقة للتنوع في أنماط الاستجابة الحضارية بالاعتماد على تنوّع التاريخ الحضاري لمناطق العالم الاجتماعية بحسب رؤية الإمام رفاعة الطهطاوي، ولمزيد من التفاصيل حول حول فكرة التوزيع الجغرافي التاريخي للمناطق الحضارية، وأنماط العيش الاجتماعية وتحوّلاتها، تراجع دراسة سابقة للباحث بعنوان: "أنماط العيش الاجتماعية وتحولاتها الحضارية في الفكر الإسلامي، دراسة في مقدمة ابن خلدون"، مجلة كلية الآداب- جامعة أسيوط، العدد ٤٤، أكتوبر ٢٠١٢م.

[xv]ينظر: الإمام محي الدين النووي، مقدمة كتاب "المجموع شرح المهذّب"، المجموع ١/٩. قال: "ثُمَّ خَرَجَ إِلَى مِصْرَ سَنَةَ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ وَمِائَةٍ... وصنف (بها) كتبه الجديدة كلها بمصر وسار ذكره في البلدان وقصده الناس من الشام والعراق واليمن وسائر النواحي للأخذ عنه وسماع كتبه الجديدة." وقال في ص١/٦٦: " كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد فالجديد هو الصحيح وعليه العمل لأن القديم مرجوع عنه". [النووي، الإمام محي الدين يحي بن شرف، المجموع شرح المهذب، مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، د.ت. ١/٩، ١/٦٦].

[xvi]لمزيد من التفاصيل حول الحركة الوهابية، تراجع: كتابات: حسن بن علي السقاف، السلفيّة الوهابية، أفكارها الأساسية، وجذورها التاريخية، دار الميزان، بيروت، ط٣، ١٤٣٠هـ= ٢٠٠٩م. محمد كامل ضاهر. الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث. دار السلام للطباعة والنشر،، ١٩٩٣.

[xvii]لمزيد من التفاصيل حول الحركة المهدية، يراجع: نعوم شقير، تاريخ السودان، تحقيق/محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١م. محمد محجوب مالك، المقاومة الداخليّة لحركة المهديّة ١٨٨١-١٨٩٨م، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م). Robert O. Collins, A History of Modern Sudan, Cambridge University Press, July 2008.

[xviii]تمّ إعلان الغاء الخلافة العثمانية في يوم ٣ مارس ١٩٢٤م، وإعلان دولة علمانية تركية، على يد زعيم جمعية الاتحاد والترقي كمال اتاتورك.

[xix]جيلاني بو بكر، موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية بين السلب والإيجاب، موقع الموسوعة الإسلامية، بلاغ، ٢٠١٢/٦/١٤م.

http://www.balagh.com/mosoa/pages/tex.php?tid=960

(xx) جيلاني بو بكر، المرجع السابق.

(xxi) جيلاني بو بكر، المرجع السابق.

(xxii) جيلاني بو بكر، المرجع السابق.

(xxiii) لمراجعة نبذة من أسباب هذا الضعف تراجع رسالة الباحث للدكتوراه [علي عبد الحفيظ مرسي، السلطة التشريعية في الفقه الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة، دكتوراه غير منشورة بإشراف أ.د صلاح شلبي (رحمه الله) محفوظة بمكتبة جامعة عين شمس بالقاهرة، نوقشت في العام ٢٠٠٦م]. وقد أشرت فيها إلى نبذة من آراء علماء القانون المسلمين حول هذا الأمر حيث رأى العلامة عبد الرزاق السنهوري أنّ الفقه الإسلامي في ميدان القانون العام ما يزال في دور الطفولة. [عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة، د. نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: د. توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٨٩م، ص٤٦-٤٧] ويعلق أ.د عبد الحميد متولّي بمثل هذا في كتابه [مبادئ الحكم في الإسلام، منشأة دار المعارف بالإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨م، ص١٤] وبمثله يقول د. حازم عبد المتعال الصعيدي في كتابه: [الإسلام والخلافة في العصر الحديث، مكتبة الآدابن ط١، ١٤٠٤=١٩٨٤م، ص٨].

(xxiv) د.أحمد صدقي الدجاني "تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث" ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١٩٨٧م، ص١٢١.

(xxv) Hourani, Albert. Arabic thought in the liberal age 1798-1939. Cambridge University Press, 1983, p70.

(xxvi) الحقّ أنّ العلاقة بين الشرع الإسلامي والقانون الطبيعي قد شكلت محور جدل طويل، وقد بيّنت في أطروحة الدكتوراه عن "السلطة التشريعية في الإسلام" كيف أنّ الدراسات التي كان ينبغي عليها أن تتّجه ناحية البحث في مهمّة إيجاد تصوّر مسلم لمسألة توصيف التشريع السياسي وتحديد العلاقة بينه وبين الفقه، ومسألة تحديد ماهية السلطة التشريعية، وتوزيع السلطات قد ارتدّت إلى البحث في الخلافة وشروط المجتهد؟ [تراجع رسالة الباحث للدكتوراه بعنوان: السلطة التشريعية في الفقه الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة، دكتوراه غير منشورة

بإشراف أ.د صلاح شلبي (رحمه الله) محفوظة بمكتبة جامعة عين شمس بالقاهرة، نوقشت في العام ٢٠٠٦م.].

(xxvii) يراجع: Hourani, Albert. Arabic thought in the liberal age 1798-1939. Cambridge University Press, 1983, p70.

(xxviii) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٧٦.١، ٣٤/.

(xxix) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان، ٤٥/١. وينظر: الحبيب الجنحاني، مصادر الحركة الإصلاحية في تونس دراسات في الفكر العربي الحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط١، ١٩٩١، ص٣٦٧.

(xxx) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان، ٣٢/١.

(xxxi) فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمّان ١٩٨٨، ص١٤٨.

(xxxii) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية، ١٩٧٨، ص١٦٢.

(xxxiii) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، ص١٨٩.

(xxxiv) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان، ٣٣/١.

(xxxv) أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان، ٤٦/١.

(xxxvi) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة، تونس، ١٢٨٤هـ.

(xxxvii) أحمد صدقي الدجاني، تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي، مرجع سابق، ص١٢١-١٢٣.

(xxxviii) رفعت سيد أحمد "الدين والدولة والثورة"، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٤٤-٤٧.

(xxxix) د. مهنّد مبيضين، لماذا أخفقت التوفيقيّة الإسلاميّة، موقع صحيفة الغد الأردنيّة، بتاريخ ٢٥/١١/٢٠٠٥م. http://www.alghad.jo/?news=58718.

(xl) ينظر: عبد الرحمن الكواكبي "أم القرى"، دار الشروق العربي، بيروت، ١٩٩١م.

[xli] ينظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق أحمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة الاعمال الكاملة، ط١، ١٩٩٥، ص٤٤٤.

[xlii] ينظر: نوربير تابيرو، الكواكبي، المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٠، ص٨.

[xliii] Hourani, Albert. Arabic thought in the liberal age 1798-1939. Cambridge University Press, 1983, p228.

[xliv] د. أحمد صدقي الدجاني، تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث" مرجع سابق، ص١٢٤-١٢٥.

[xlv] يراجع في فهم الطريقة العمريّة في الاجتهاد وفهم النصّ الديني، وكذلك اجتهادات كل من الإمام ابن القيم والإمام ابن تيمية في ترسيخهم لفكرتي التشريعين الكلّي والجزئي في التفرقة بين نمطي التشريع السياسي والفقهي: الفصل الثالث من أطروحة الدكتوراه للباحث، دكتوراه غير منشورة، مكتبة جامعة عين شمس، نوقشت في العام ٢٠٠٦م.

[xlvi] يراجع في هذه الفقرة وفي الفقرتين بعدها: مقال د. منصور الجمري، الاتجاهات السياسية-الفكرية في الوسط الإسلامي- موقع بلاغ. http://www.balagh.com/mosoa/fekr/071cl68g.htm.

[xlvii] استفاد دعاة الإصلاح الديني المسلمون من مقولات عصر الأنوار"الأوربي"، الذي اعتبره البعض نتيجة من نتائج تأثير الإسلام في الغرب: "يمكن القول إن هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير وبين الإسلام، وأن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأتها، وشكل أحد روافدها التاريخية. يدل على ذلك كثرة إحالة فلاسفة عصر الأنوار إلى الإسلام، باعتباره نموذج الدين المستنير". [يراجع: د.حسن حنفي، مقدمة كتاب : ليسنج: تربية الجنس البشري، " التنوير، بيروت، ط١، د.ت، ص٥٦].

[xlviii] الحركة التي أنشأها المصلح الديني المسيحي ألماني الجنسيّة: "مارتن لوثر" (١٤٨٣-١٥٤٣م) كان أكثر ما يؤرق مارتن لوثر، إيمان المسيحيين بفكرة "صكوك الغفران" وكانت من بين مطالب لوثر أيضا المساواة بين الإكليروس وهم رجال اللاهوت المسيحي والمسيحيين العاديي، ودعا لوثر إلى إلغاء الوساطة بين المؤمنين والرب. وقد أدّت ثورته إلى تقويض سلطة

البابا الزمنيّة في كلّ أوربا، وإلى بداية النظام العلماني. وتأسس عليها ظهور المذهب البروتستانتي. ودعا لوثر من خلال مذهبه للعودة إلى التوراة العبرانية القديمة باعتبار العبرية هي كلام الله بالإضافة إلى اعتماد الطقوس اليهودية في الصلاة عوضاً عن الطقوس الكاثوليكية، ومع كل الإصلاحات التي تنتسب إليه فقد انجرف لوثر في طريق تهويد الكنيسة شوطاً بعيداً. [ينظر: محمد سماك، الاصولية الانجيلية، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م]

(xlix)عبد القادر المغربي:" البينات في الدين والأدب والاجتماع والتاريخ"، والنص موجود في: محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة، ج١/٣٧١..

(i)وزير خارجية فرنسا حينها..

(ii)محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة، ١/٣٧٢..

(iii)جيلالي بو بكر، موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية بين السلب والإيجاب، مرجع سابق.

(iiii)محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي، ومهدي علام، دار الهداية، ط٢، (١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م)، ص١٥.